

LA IDEA DE LA AUTONOMÍA MORAL EN LA ÉTICA DE HERMANN COHEN

Héctor Arrese Igor

RESUMEN

En este trabajo busco reconstruir la fundamentación de la autonomía moral en la ética de Hermann Cohen. Para lograr este objetivo considero la complejidad del concepto de autonomía moral en sus cuatro niveles. Mi hipótesis es que la argumentación de Cohen va desde la abstracción formal de la autolegislación hasta el momento concreto de la autoconservación. Luego analizo la crítica de Eggert Winter a la teoría de la autonomía moral de Cohen, quien cuestiona la integración de los niveles de la particularidad y la universalidad en este momento fundamental de la teoría. Contra Winter argumento que el proceso de la argumentación de Cohen logra conectar los diferentes niveles del concepto de autonomía moral.

PALABRAS CLAVE

*Autonomía ética, Cohen,
neokantismo*

ABSTRACT

In this paper the aim is to reconstruct the rationale of moral autonomy in Hermann Cohen's ethics. In order to achieve this aim, I consider the complexity of the concept of moral autonomy at its four levels. My hypothesis is that Cohen's argumentation goes from the formal abstraction of the self-legislation to the concrete moment of the self-preservation. I analyze then Eggert Winter's critic of Cohen's concept of moral autonomy, who questions the integration of the levels of the particularity and the universality in this fundamental moment of the theory. Against Winter I argue that Cohen's process of argumentation succeeds in connecting the different levels of the concept of moral autonomy.

KEYWORDS

*Autonomy ethics, Cohen,
neokantism*

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: febrero 22 de 2010

Fecha de aceptación: marzo 25 de 2010

Héctor Arrese Igor*

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

El neokantismo de Hermann Cohen constituyó una reacción frente al positivismo dominante en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, luego del abandono generalizado de la dialéctica hegeliana. Pero la posición de Cohen no consistió en la ruptura de todo vínculo con las ciencias positivas, sino más bien en un cambio en la actitud que la filosofía venía tomando frente a ellas. Ya no se trataba de que la filosofía estuviera subordinada a las ciencias matemático-naturales; por el contrario, la función de la filosofía volvía a ser, como en tiempos de Kant, la de fundamentar las categorías y conceptos básicos, así como la metodología con la que operan las diferentes ciencias.

De este modo, Cohen sostenía que la filosofía se construye a partir de los corpus de conocimiento científico disponibles. Cohen eligió a la ciencia matemático-natural como punto de partida para su filosofía teórica y a la ciencia del derecho para su filosofía práctica, en virtud de su universalidad y necesidad. Cohen dedicará su *Ética de la voluntad pura* al desarrollo de las líneas fundamentales de su filosofía moral.¹ La ética se convierte, en el sistema de Cohen, en una disciplina que fundamenta al derecho y, por lo tanto, al Estado, en tanto que la totalidad del sistema legal. Dicho de otro modo, la ética se transforma en una filosofía del derecho. Por esta razón, el concepto de autonomía moral, de raigambre kantiana,

* harreseigor@gmail.com.

Dirección: Calle 46 N.º 674 ½, primer piso, departamento "F", CP (1900). La Plata (Argentina)

¹ Cohen, H., (1907), *Ethik des reinen Willens*, en: (2002), *Herman Cohen. Werke*. Hildesheim-Zurich-Nueva York. Nachdruck der 2. revidierten Auflage, (Berlin: Bruno Cassirer, 1907). De aquí en adelante citaré esta obra con la abreviatura *ErW*.

adquiere un contenido diferente en esta teoría. Esta resignificación tiene sentido en el contexto de la idea de autoconciencia moral que fundamenta toda la ética de Cohen.

La autoconciencia moral es una forma de subjetividad que pone en relación a cada individuo con la universalidad de la humanidad, por medio de la autolegislación de los ciudadanos en la persona de sus representantes en el parlamento. Cada ciudadano podrá participar entonces en la realización histórica de la autoconciencia moral sólo en un Estado democrático de derecho, donde pueda elegir a sus representantes gracias al sufragio universal. En este contexto, la autonomía moral es el conjunto de condiciones que hacen posible la participación de los ciudadanos en la constitución de la autoconciencia. La primera de ellas es necesariamente la autolegislación, sin la cual no puede darse un Estado legítimo. Dicho de otro modo, si los ciudadanos no saben que ellos son los autores de las leyes a las que luego deberán someterse, pierde sentido la idea de una voluntad estatal universal.

Ahora bien, si se interpretara a la autonomía moral solamente en términos de autolegislación, se caería en un mero formalismo. La ética kantiana ha sido objeto de esta acusación de formalismo que, en opinión de Cohen, es un malentendido que es necesario despejar. En la teoría de Cohen, el ciudadano adquiere realidad gracias a su corporalidad. Recién cuando el ciudadano está en condiciones de conservar su existencia por sí mismo, se convierte en un individuo de carne y hueso. La autoconciencia es una subjetividad ficticia y universal que se realiza solamente cuando los individuos concretos pueden actuar y participar de la actividad estatal. La idea de la autonomía en la forma de autoconservación es un punto central de la teoría, porque implica la entrada efectiva de los sujetos en la historia. Sin embargo, el concepto de la autoconservación solo tiene sentido si se lo coloca en un plexo de relaciones con los demás aspectos de la autonomía. A continuación reconstruiré el proceder argumentativo que sigue Cohen para fundamentar la corporalidad de los ciudadanos como una exigencia para la realización de su autonomía.

Para lograr este objetivo, consideraré los cuatro niveles en los cuales Cohen va determinando el concepto de autonomía, desde la autolegislación, pasando por la autodeterminación y la autorresponsabilidad, hasta llegar a la autoconservación. Finalmente, examinaré la crítica de Eggert Winter al concepto de autonomía de Cohen, en especial a su idoneidad para integrar la individualidad y la universalidad. Dicho de otro modo, Eggert Winter cuestiona la posibilidad misma de que la ética de Cohen pueda superar el mero formalismo.

1. LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA

Una vez que Cohen ha demostrado que la autoconciencia es la tarea de la voluntad pura en el Estado, queda por establecer qué reglas pautan las condiciones que debe cumplir la legislación y la aplicación de la ley para realizar la autoconciencia en el Estado. La actividad de la legislación presupone el ejercicio de ciertos derechos. Los ciudadanos, en tanto que legisladores, fundan todos sus derechos en el derecho a la libertad. Ésta se realiza bajo la forma de la autonomía en sus cuatro aspectos: la autolegislación, la autodeterminación, la autorresponsabilidad y la autoconservación. Las reglas que debe seguir la legislación para realizar la autoconciencia consisten en la puesta en práctica de la autonomía en sus cuatro formas. Dado que los ciudadanos sólo son autónomos cuando, además, son libres, es necesario en primer lugar explorar la idea misma de la libertad.

Ante todo el concepto de la libertad debe ser pensado en relación con el ideal del Estado socialista, que Cohen fundamenta por medio de la deducción de la autoconciencia. Sin embargo, no parece ser una tarea fácil porque el socialismo ha sido entendido históricamente como una forma de materialismo. Es decir, como una respuesta a la *Magenfrage* (*problema del estómago*), al problema de la mera satisfacción de las necesidades biológicas del hombre. El materialismo histórico, desde el punto de vista de Cohen, su-

pone que el hombre está condicionado por su entorno material y económico, de modo tal que el cambio de sus condiciones materiales es la única manera de mejorar la situación social y política de los trabajadores.

Contra el materialismo, Cohen afirma:

Puede comenzarse con el problema del estómago; pero el centro debe estar constituido desde el comienzo por el problema del espíritu; el problema de la libertad espiritual y, por lo tanto, moral.²

Dicho de otro modo, si el hombre es el producto de las relaciones económicas, en las que entra para transformar la naturaleza por medio del trabajo, entonces no tiene sentido mejorar su situación cultural. Contra el materialismo histórico, Cohen sostiene que no es posible fomentar el progreso moral de la humanidad por medio de la mera transformación de las relaciones económicas porque en realidad la moralidad es producto de la conciencia cultural del derecho, y no se funda en el modo de producción vigente en cada sociedad.

Si esto último fuese verdadero, argumenta Cohen, entonces el derecho no tendría científicidad alguna, toda vez que el sistema legal se funda en la persona jurídica del Estado, que se realiza gracias a la deliberación y al acuerdo permanente de los ciudadanos. Esto es, el derecho ya no sería producto de la acción de los hombres que produce contenidos culturales y es, por lo tanto, una realidad humana autónoma. Por el contrario, el derecho sería una sublimación de procesos de índole económica. De este modo, junto con el concepto del derecho caería el de acción y, en última instancia, la idea misma de la autoconciencia.

Si Marx convierte al hombre en un producto de su entorno, entonces le ha quitado la autoría de sus actos y la responsabilidad, por lo que resulta contradictorio su llamado a los obreros a transformar

²“Mit der Magenfrage soll man anfangen dürfen; aber das Zentrum muss von allem Anfang an die Frage des Geistes bilden; die Frage der geistigen, also der sittlichen Freiheit.” (*ErW*, 1907, p. 311).

la historia. Por esa razón Cohen afirma que “cuando el socialismo de un Marx quiere, desde su puesto elevado de observación, volver influyente al poder coactivo de las relaciones materiales, se convierte de pronto en un satírico”.³ De este modo, el materialismo supone que la idea moral de la libertad no sería realizable en la historia, porque no tendría poder alguno para mover a los hombres a actuar de acuerdo con su contenido. Por lo tanto, la fuerza motora del comportamiento humano sería de índole puramente material y quedaría despojada de todo contenido moral.

Cohen sostiene que el idealismo ha sido frecuentemente malinterpretado por el materialismo, dado que éste le ha atribuido una idea de la libertad que en realidad no le corresponde. De acuerdo con esta interpretación, la libertad no sería una idea moral, sino más bien una fuerza o un poder inteligible con repercusiones en el mundo fáctico, en el sentido de la causalidad por espontaneidad de Kant. Contra esto, Cohen aclara que la idea de la libertad como causalidad por espontaneidad es propia del espiritualismo, que defiende la existencia de una fuerza de orden inmaterial, como la causa de cambios efectivos en la serie de procesos causales mecánicos de la naturaleza.

Este es el error que Cohen señala en el tratamiento kantiano del problema de la libertad. Kant ha fundamentado, desde el punto de vista de Cohen, la idea moral de la libertad en la legalidad del carácter inteligible de la persona moral. De este modo, la idea de la libertad deja de ser una regla para la acción y se convierte en la manifestación de la causalidad espontánea de la persona, que influye de este modo en los procesos causados mecánicamente en el mundo sensible (*ErW*, 1907, p. 317). En última instancia, la idea del carácter inteligible no sería otra cosa que un residuo de la metafísica dogmática de la cosa en-sí.

³ “Wenn der Sozialismus eines Marx von seiner hohen geschichtlichen Warte aus die zwingende Macht der materiellen Verhältnisse eindringlich machen will, so wird er unversehens zum Satyriker.” (*ErW*, 1907, p. 312).

Pero Kant ha rechazado explícitamente la psicología racional en los paralogismos de la razón pura. Cohen afirma que esta consecuencia se debe a una ambigüedad en su pensamiento. Al deslizarse inadvertidamente el concepto del *homo noumenon*, la idea de la libertad pierde su carácter puro y trascendental y queda atada al concepto de un yo dado de antemano a la acción. De este modo la acción sería un mero desarrollo del *homo noumenon*. Pero entonces el nivel del ser y el del deber se confundirían, y con ello el ámbito de la lógica y el de la ética. De allí concluye Cohen que:

La libertad no debe estar vinculada con el carácter. Aquí se muestra la repercusión negativa de la explicación errónea de la cosa en sí. El *homo noumenon* había sido fijado en una cierta cosidad en el carácter.⁴

Pero Kant considera a la libertad no solo en relación con el origen de la acción, sino también como la causa de la ley. Esto convierte al problema de la libertad en el problema de la autonomía. En la filosofía teórica se explica el origen absoluto de la acción por medio de la causalidad espontánea de la libertad. En la filosofía práctica, por otro lado, la libertad aparece tematizada en conexión con el problema de la ley moral. Cohen considera que el tratamiento kantiano del problema de la libertad recién aquí gana en cientificidad, porque el problema de la legalidad es la cuestión capital de la ciencia.

La libertad se convierte entonces en la autonomía, entendida como la autolegislación. Cohen encuentra en las formulaciones del imperativo categórico la clave del socialismo ético, porque su principio fundamental es el tratamiento de la humanidad en cada ciudadano siempre como un fin en sí mismo; de allí la exigencia de la co-legislación en todas las instituciones.

⁴“Die Freiheit darf nicht mit dem Charakter in Verbindung gebracht werden. Hier zeigt sich die ungünstige Nachwirkung der mangelhaften Klärung des Ding an sich. Im Charakter war der *homo noumenon* doch in einer gewissen Dinglichkeit festgehalten“ (*ErW*, 1907, p. 317).

Cohen aplicó el imperativo categórico tanto al análisis de la estructura de la persona jurídica de la cooperativa como a la crítica del capitalismo. Pero también lo aplicó a la persona jurídica del Estado, como una comunidad de legisladores. Por eso afirma enfáticamente Cohen: “Con estas palabras se ha expresado el sentido más profundo y poderoso del imperativo categórico; ellas contienen el programa moral del nuevo tiempo y todo el futuro de la historia mundial”⁵.

Cohen ha hecho el mismo movimiento que, *de acuerdo con su interpretación*, es característico de la ética de Kant. Se trata de un desplazamiento en el planteo del problema de la libertad desde la búsqueda inicial de una causa absoluta del movimiento espontáneo, hasta la pregunta por el último objetivo de la acción humana, que es la humanidad como fin en sí mismo. De acuerdo con esto, la libertad es la meta de todas las acciones del Estado. Dicho de otro modo, la libertad es el contenido de la tarea de la autoconciencia. Pero el concepto de la libertad solo podrá determinarse luego de haber investigado el concepto de autonomía en sus cuatro dimensiones.

2. LA AUTONOMÍA COMO AUTOLEGISLACIÓN (*SELBSTGESETZGEBUNG*)

La autoconciencia se realiza por medio de la tarea de la legislación en el parlamento, siempre y cuando la legislación cumpla con ciertos requisitos. En primer lugar, los ciudadanos deben autolegislarse, es decir, dictarse a sí mismos las leyes que se promulgan en el poder legislativo. En caso contrario, no se realizaría la autoconciencia por medio de la voluntad estatal porque faltarían las voluntades individuales que deben acordar las normas públicas.

Cohen recrea la oposición kantiana entre autonomía y heteronomía, a partir de los resultados de la investigación en la *LrE*.

⁵ “In diesen Worten ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte” (*ErW*, 1907, p. 320).

En este sentido, interpreta el concepto de heteronomía a partir de la categoría de la sensación, que tiene una función meramente metodológica. Se trata del juicio de la realidad efectiva cuya aplicación supone que previamente el objeto de conocimiento ya ha sido constituido por el pensamiento.

En la *LrE* la sensación no tiene ninguna función trascendental o constitutiva, sino más bien meramente instrumental. Cohen critica el concepto de comunidad mostrando que supone el prejuicio de la particularidad. Es decir, que la idea de comunidad se funda en la creencia de que el conocimiento se origina en la sensación y no en el pensamiento. En este sentido, la heteronomía es análoga a la sensación. La heteronomía, en tanto que pone el origen de la acción en un objeto exterior a la voluntad y no en la fuerza creadora de la voluntad misma, tampoco puede ser justificada desde el punto de vista trascendental. Veamos la argumentación detenidamente.

Cohen sostiene en su *LrE* que los contenidos de la ciencia sólo pueden ser fundamentados con base en las leyes y categorías fundamentales de la ciencia misma, pero nunca a partir de objetos externos que estén dados de antemano a la actividad científica y la condicionen. En caso contrario, se trataría de una forma de dogmatismo. Análogamente, Cohen denomina a la heteronomía como patología porque *fundamenta la acción de la voluntad en el afecto, y no ya en la voluntad misma*. Este aspecto de la heteronomía no puede ser rechazado de plano porque el afecto cumple un rol en la actividad de la voluntad, si bien subordinado a la fuerza creadora de esta última.

En analogía con el concepto de la sensación en la filosofía teórica, el afecto entra en juego sólo una vez que la voluntad se ha puesto el motivo de la acción, que es la tarea. De este modo el afecto pasa a ser un mero motor de la acción. De allí su carácter meramente instrumental, aunque indispensable, análogo al carácter subsidiario de la sensación en la *LrE*. De allí la afirmación de Cohen: *“El afecto es un elemento de la voluntad, pero él mismo no es la voluntad”*.⁶

⁶“Der Affekt bildet ein Element des Willens; aber er ist nicht Wille”(ErW, 326).

El concepto de heteronomía tampoco permite responder el problema fundamental de la ética, que es el de la correlación entre el individuo y la universalidad. La heteronomía no puede superar el punto de vista del individuo aislado de los demás, porque se funda en la exigencia de satisfacer los deseos sensibles del sujeto. De este modo, no puede realizarse la autoconciencia por medio de un concepto como el de la heteronomía porque no puede fundar la legalidad universal que esta requiere.

La heteronomía significa en última instancia la idolatría de la naturaleza, es decir, la creencia de que las fuerzas exteriores a la voluntad tienen más poder sobre ella que ella misma. Esto significa la sacralización de las relaciones sociales tal como se presentan, porque son consideradas como si fueran naturales. La heteronomía es entonces reaccionaria e impide la crítica y la transformación de las instituciones porque no está en condiciones de proponer un criterio racional y trascendente a ellas. En este sentido, Cohen valora el trabajo pionero de Rousseau, quien separó a la historia de la naturaleza e impugnó a la inhumanidad y a la injusticia de la civilización y la técnica, tomando como herramienta al criterio de lo natural (ErW, 1907, p. 329).

Otra forma de heteronomía es aquella que parte de la relación metafísica entre el sujeto y el mundo. Este es el caso de la metafísica de Spinoza, donde la ley de la voluntad se deriva de la relación entre el espíritu humano y la substancia de la cual aquel es un atributo. De este modo, este tipo de teorías le niegan al sujeto el carácter de principio de la legislación. De aquí deriva Cohen su crítica a la filosofía del derecho de Hegel, sobre todo en relación a su principio “lo que es real, es racional” (*was wirklich ist, das ist vernünftig*). Se trata también de la idolatrización de la historia. Por lo tanto, la realidad histórica pasa a ser el criterio de la razón moral. Pero esto es la negación misma de la moralidad, que no se funda en el ser sino en el deber ser. Por eso Cohen reformula el principio hegeliano de la siguiente manera: “[...] lo que es racional, no es real, sino que

debe ser realizado”.⁷ Es decir, las instituciones del derecho positivo vigentes no deben dictar a la razón práctica los contenidos de sus juicios morales; por el contrario, la razón moral debe recuperar su trono perdido y enjuiciar con soberanía al *statu quo*.

La teología también es otra forma de heteronomía porque el fundamento de la ley tampoco es el sujeto, sino más bien la voluntad de Dios expresada por medio de su palabra. El punto de partida de la teología puede formularse como sigue: dado que Dios trasciende el pensamiento humano, su voluntad no puede ser demostrada ni fundamentada por la razón. El único camino que queda es el estudio de la revelación que Dios hizo de su pensamiento en los textos sagrados. Cuando Dios se ha manifestado por medio de la precisión de su pensamiento en palabras, la teología se ha convertido en la ciencia rectora de la ética.

Se trata de una actitud arrogante que ahoga la originalidad y espontaneidad del espíritu humano. Cohen la considera como una blasfemia contra la auténtica religión que predica la inefabilidad de Dios. Esta forma de fundamentalismo aparece cuando la religión es reemplazada por la teología.

No se habría permitido nunca que quedara un resto de libertad religiosa de espíritu, que pudiera reconocer en esta pretensión a una forma de autotiranización; la gente se hubiera escandalizado ante la blasfemia que subyace a esto, dado que la teología no marcharía junto con la religión. Pero esto se retrotrae especialmente al mito. La revelación, la emanación, y todas las expresiones del autodesarrollo del absoluto, permanecen en el fondo como algo que no es para nada extraño ni escandaloso, porque se exige el autodesarrollo y la autorrepresentación del absoluto. [...] Pero el carácter compulsivo de la heteronomía no yace todavía en ello. Este surge por primera vez por medio de la precisión del pensamiento en palabras. La palabra de Dios se convierte en el documento del pensamiento de Dios.⁸

⁷ “[...] was vernünftig ist, das ist nicht wirklich; sonder es soll wirklich werden.” (*ErW*, 1907, p. 331).

⁸ “Es wäre niemals der religiösen Freigeisterei überlassen geblieben, in dieser

Por esta razón, en la heteronomía, bajo la forma de la teonomía, se desemboca siempre en alguna forma de fundamentalismo. Dado que los teólogos sostienen que la palabra de Dios debe ser coherente e inalterable, se ven obligados a forzar los textos sagrados, corrigiendo aquello que no encaje en su interpretación unilateral del mensaje divino. Cohen condena a la teonomía como una forma de intolerancia que acarrea graves consecuencias para la vida comunitaria. Por ejemplo, la religión suele ser una de las causas determinantes en la constitución de las literaturas nacionales y, por lo tanto, de la cerrazón de los Estados sobre sí mismos, en una actitud de hostilidad creciente hacia el exterior.

Frente a la parcialidad del cultivo unilateral de la literatura nacional, Cohen rescata el desarrollo que ha tenido la ciencia de las literaturas comparadas a partir de Herder. El cultivo de esta disciplina ha abierto, constata Cohen (1907, p. 334), la mentalidad cerrada de los nacionalismos hacia un creciente multiculturalismo y ha despertado la simpatía por los demás pueblos. Gracias a la literatura comparada se ha fomentado, a su vez, la ciencia de las religiones comparadas, que ha abierto las puertas al diálogo interreligioso. Cohen otorga mucha importancia a estos esfuerzos por desarrollar la tolerancia entre las diferentes culturas y religiones porque la autoconciencia es una comunidad espiritual que une a todos los ciudadanos por los lazos de las leyes universales promulgadas por ellos mismos. De lo argumentado hasta aquí, Cohen concluye que la religión, en su forma de nacionalismo, es un obstáculo insalvable para la realización de la autoconciencia porque resiente el imperio de la ley entre los ciudadanos.

Anmassung die Selbstironisierung zu erkennen; man würde an der Blasphemie, die darin liegt, Anstoss genommen haben, wenn hier nicht die Theologie mit der Religion zusammenginge. Diese aber geht hier besonders auf den Mythos zurück. Offenbarung, Emanation und alle die Ausdrücke der Selbstentfaltung des Absoluten bleiben innerlich unbefremdlich und unanstössig; denn man fordert die Selbstentfaltung, die Selbstdarstellung des Absoluten. [...] Darin liegt in der Tat noch nicht der Zwang der Heteronomie. Dieser entsteht erst durch die Präzisierung des Denkens zum Worte. Das Wort Gottes wird zum Urkunde vom Denken Gottes“ (*ErW*, 1907, p. 333).

Otra forma que adquiere la teonomía es el panteísmo, que Cohen encuentra ejemplarmente representado en Schiller. Se trata de la elevación de la voluntad por medio de la recepción de la divinidad en el interior del hombre. El camino para la elevación del alma es la educación estética, entendida como el desarrollo de deseos nobles. Sin embargo, no quedan claros en esta teoría los límites entre la divinidad y la humanidad porque se funden en una sola substancia; ni tampoco entre la humanidad y la animalidad, a causa de la ambigüedad del concepto de deseo que Schiller utiliza. De acuerdo con lo dicho en los capítulos anteriores, no puede fundamentarse la voluntad pura ni, por lo tanto, la autonomía, a partir del concepto del deseo, por noble que sea este deseo, porque de este modo se ataría la voluntad a un elemento dado de antemano y perdería en pureza trascendental.

La voluntad pura no es entonces la voluntad sublime que defiende Schiller. Pero también es necesario tomar recaudos respecto de otra forma de educación estética, que consiste en el desarrollo de la autonomía moral a partir del estudio de obras literarias. En esta propuesta pedagógica, se acentúa la importancia de aquellos textos literarios donde pueden encontrarse ejemplos de comportamientos moralmente edificantes. Cohen encuentra sobre la base de esta propuesta la idea socrática de que la virtud es aprendible y que, por lo tanto, es enseñable. El problema que plantea este tipo de educación moral a partir del arte es que no logra trascender el nivel de los ejemplos de comportamientos morales, y no llega nunca a considerar sistemáticamente el problema filosófico de la autonomía moral.⁹

Más bien, dice Cohen, esta propuesta consiste usualmente en una búsqueda vana de originalidad y novedad que deja intactos los prejuicios del alumno y las contradicciones morales que afectan su vida cotidiana. Con otras palabras:

⁹En este punto Cohen se hace eco del rechazo de Kant de la idea de la educación moral por medio de ejemplos (Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*. Cito por la edición de la Academia de Berlín, a cargo de Paul Natorp; AA, VI, 479-480).

De este modo seríamos llevados por ella [la búsqueda de novedades] hacia el camino de la obstinación y la oscuridad, en orden a la elucubración de una ley moral solamente propia; o, en la medida en que esto fuera difícilmente realizable, a la conformación de algunas (leyes morales) antiguas con base en una nueva. En nuestro tiempo no faltan ejemplos de esta falsa originalidad, que conduce a una ética falsa, vacía e íntimamente errada en cuanto a su contenido porque contradice todas las líneas rectoras naturales e históricas de la moral.¹⁰

Esta idea de educación moral apunta al desarrollo de la convicción interior en el individuo, pero no toma en consideración la dimensión social de la subjetividad. Este es el problema que Cohen señala también en el pietismo, el cual lleva a una exaltación unilateral de la individualidad a expensas de la vida común en el Estado. Se trata de la búsqueda de alguna forma de iluminación interior, que puede llegar a entrar en conflicto con los derechos y las exigencias de los demás ciudadanos. Pero la autolegislación es la realización de la autoconciencia como la comunidad espiritual de los ciudadanos en torno al imperio de la ley. Por lo tanto, es necesario despojarse de toda forma de individualismo que pueda estar latente en el concepto de la autonomía.

La idea de la autonomía como mero desarrollo de la individualidad sin considerar la dimensión social del individuo no puede ser sometida a crítica adecuadamente si antes no se considera un supuesto básico con el que opera. Se trata de la idea del yo como un objeto dado de antemano a la acción. Si se exige el desarrollo de la autonomía en términos de educación de las capacidades morales de un yo dado previamente, entonces la autonomía pierde su

¹⁰ "Dann würde man auf die Bahn des Eigensinns und des Dünkels durch sie geleitet werden, ein eigenes Sittengesetz sich auszutüfteln; oder aber, wofern dies doch eben schwerlich auszuführen ist, eines der vielen alten mit einem neuen, soweit es angeht, auszustatten. An Beispielen fehlt es gerade unserer Zeit am wenigsten für diese falsche Originalität, welche inhaltlich zu einer falschen, hohlen, innerlich unwahren, weil allen natürlichen und geschichtlichen Leitungslinien der Moral widersprechenden, angeblichen Ethik führt" (*ErW*, 1907, p. 338).

relación constitutiva con la voluntad pura, que exige el concepto de un sujeto puramente legal y, por lo tanto, constituido solo por la acción y en tanto que actúa. Es decir:

El sí mismo de ningún modo está dado de antemano y ni en ninguna estructura tan ideal antes de que se exponga; y no tiene solo que exponerse, sino que tiene más bien que producirse. Y solo puede producirse en la legislación.¹¹

La autolegislación por medio de la actividad parlamentaria permite la superación de la perspectiva egoísta e individualista de la heteronomía fundada en el deseo, porque cada ciudadano construye de este modo la voluntad común que se expresa en la ley y, entonces, entra en la comunidad espiritual de la autoconciencia. Así quedan excluidas del ámbito de la autonomía la apelación a Dios, la naturaleza o la historia como las fuentes profundas de la subjetividad. Si cada ciudadano no se autolegisla por medio de su participación en la actividad parlamentaria, no puede realizarse la autoconciencia de la voluntad pura en el Estado; por lo tanto, tampoco puede fundamentarse la ética a partir del derecho. Pero la legislación es siempre una acción particular que tiene un contenido específico según cada caso. Por esta razón, Cohen agrega a la autolegislación el momento de la autodeterminación.

3. LA AUTONOMÍA COMO AUTODETERMINACIÓN (*SELBSTBESTIMMUNG*)

La autodeterminación es la exigencia de que los ciudadanos se autolegislen sin sufrir ningún tipo de coacción, ya sea externa, es decir, por parte de otros ciudadanos o grupos de poder o del partido gobernante mismo; o interna, o sea, proveniente de los propios afectos y prejuicios. La autodeterminación (*Selbstbestimmung*) se

¹¹ “Das Selbst ist keineswegs und in keiner noch so idealen Gestalt vorher vorhanden, bevor es sich darlegt, und es hat sich keineswegs nur darzulegen; sondern es hat sich erst zu erzeugen, Und es kann sich nur erzeugen in der Gesetzgebung” (*ErW*, 1907, p. 339).

presenta como un concepto opuesto a la determinación (*Bestimmung*), que significa que el sujeto no puede generar la acción a partir de sí mismo. El agente puede estar determinado por ciertas disposiciones afectivas o por el destino y la fatalidad. Por el contrario, la autodeterminación es una forma de la autonomía porque, a diferencia de la determinación, pone el destino en manos del sujeto que actúa. Dicho de otro modo, la autodeterminación convierte al hombre en dueño de su propia historia (ErW, 1907, p. 345).

Si bien el concepto de autodeterminación está vinculado con el de autolegislación, no es compatible con la idea de un yo dado de antemano a la actividad de la legislación, que se desarrollaría y realizaría por medio de ella. La razón de esto es que si el yo se diera de antemano a su actividad, como una substancia fija y permanente, entonces la actividad, misma estaría condicionada por un elemento exterior a ella. Dicho de otro modo:

[...] Debe tenerse por seguro que no existe ningún sí mismo como algo dado, ni en la conciencia moral ni en la religiosa; y así mismo tampoco en la jurídico-estatal; más bien hay por todos lados sólo principios que deben surgir y a los cuales debe estar unida; en los cuales se establece la tarea.¹²

En caso contrario, la voluntad del Estado dejaría de ser una voluntad jurídica, o sea una voluntad que surgiera a partir de sí misma o una voluntad trascendental. Cada ciudadano debe realizar la acción de autolegislarse únicamente a partir de sí mismo, de sus propias decisiones, intereses y apreciaciones.

Dado que la autonomía como autodeterminación está orientada a explicar la realización de la acción particular, plantea problemas metodológicos diferentes de los de la autonomía como autole-

¹² “[...] ist festzuhalten, dass es kein Selbst als ein vorhandenes gibt, weder im sittlichen, noch im religiösen Bewusstsein; und allerdings ebenso auch nicht im rechtlich-staatlichen; überall vielmehr sind es nur Ansätze, welche voraufgehen müssen, am welche angeknüpft werden muss; an welchen die Aufgabe einsetzt” (ErW, 1907, p. 351).

gislación. La razón de esto radica en que la autolegislación hace referencia más bien a las condiciones formales de la legislación en el Estado. Por eso está en íntima relación con el concepto de autoconciencia. Pero en la autodeterminación es el individuo particular quien pasa a primer plano, o sea el sujeto que realiza esta o aquella acción concreta. Esto exige la consideración de la categoría de la particularidad, propia de los juicios metodológicos de la *LrE*. Cohen trata la cuestión de la particularidad en la acción a partir del concepto de la determinabilidad (*Bestimmtheit*).

La determinabilidad no es solo la condición de la particularidad, sino que al mismo tiempo significa la precisión, la claridad y la seguridad que son los signos característicos, infalibles y seguros de la acción pura. Allí no permanece ninguna vacilación, de la cual pendiera la acción. Allí no permanece ninguna elección inquieta; sino que la determinabilidad de la acción surge de la precisión de la elección.¹³

Dicho de otro modo, la determinabilidad de la acción depende de la claridad de la intención del agente. La intención es la anticipación del resultado de la acción en la conciencia individual del agente. Por lo tanto, la acción será realizada con más precisión cuanto mejor definido esté el concepto de la meta a lograr. Se trata del concepto de la tarea, o sea del motivo de la acción.

La particularidad es el contenido concreto de la acción de producir esta o aquella ley individual. Entonces la particularidad no puede desligarse del concepto de la autoconciencia, porque el contenido de la acción de la legislación es siempre la realización de la voluntad pura en el Estado. Esta es la tarea de la voluntad pura, y es el último objetivo de la autodeterminación. De este modo la autodeterminación logra una síntesis entre la particularidad de la

¹³ “Die Bestimmtheit ist nicht nur die Bedingung der Einzelheit; sondern sie bedeutet zugleich die Präzision und die Klarheit und die Sicherheit, welche die Kennzeichen, die unfehlbaren und untrüglichen der reinen Handlung sind. Da bleibt kein Schwanke, in dem die Handlung hängen bliebe. Da bleibt keine bange Wahl; sondern aus der Präzision der Wahl geht die Bestimmtheit der Handlung hervor“ (*ErW*, 1907, p. 346).

acción realizada y la universalidad de la autoconciencia. Este es el aporte de la autodeterminación a la autonomía de la voluntad pura. La autodeterminación dota de realidad por primera vez a la autoconciencia al producirla en el mundo sensible por medio de la acción concreta de la legislación.

La determinabilidad evita entonces que la acción y, por lo tanto, la voluntad pura y la autoconciencia acaben siendo una pura ilusión. La apelación a la autodeterminación le permite a Cohen disipar el malentendido que ha sufrido el concepto kantiano de autonomía, interpretado frecuentemente como un formalismo vacío. Esta malinterpretación de la ética de Kant se funda en la idea de que la autolegislación es la producción de una ley universal, pero ayuna de todo contenido particular. Cohen arguye en defensa de la ética kantiana, en el Capítulo Quinto de la *ErW*, que en realidad la ley universal no excluye los contenidos particulares de cada ley, sino que más bien los contiene en sí como virtualidades que pueden deducirse de ella misma. El contenido particular es derivable de la ley universal por medio del silogismo deductivo que aplica la ley a cada caso.

Pero la mediación entre la ley universal y el contenido particular no solo es pertinente en orden a la aplicación de ley, sino también a la elaboración de la ley, que constituye el problema específico de la autonomía. A la hora de explicar el proceso de la legislación Cohen recurre a otro tipo de mediación entre la universalidad y la particularidad, que consiste en la relación entre la ley general establecida en la Constitución, respecto del modo en que debe legislarse y su mediación por las leyes concretas y particulares que son promulgadas por los legisladores en cada caso. Por eso dice Cohen:

La autodeterminación representa esta relación de la tarea del sí mismo con la tarea de la legislación en relación con la ley particular, y en relación con el desarrollo del sí mismo en la acción

particular. Ella conduce a la libertad frente a la elección de la determinabilidad. En la determinabilidad se realiza el sí mismo.¹⁴

La autodeterminación implica que el sujeto realiza en cada acción un nuevo contenido, una nueva tarea. De este modo queda garantizada la realización ininterrumpida de la autoconciencia por medio de la autolegislación. La autoconciencia no es otra cosa que esta actividad incesante de la promulgación y de la aplicación de la ley. Es decir, que la autoconciencia está condicionada por la actividad siempre concreta de la autonomía como autodeterminación.

El concepto de autodeterminación está en relación también con el concepto de causalidad. La determinabilidad de la acción es imposible sin el conocimiento causal de los medios que conducen a la realización del fin que el agente se ha propuesto llevar a cabo. Por lo tanto, la libertad como tarea a realizar necesita del conocimiento científico. El concepto jurídico de la acción supone necesariamente que el agente conoce el fin de su acción y los medios que conducen a este fin. Esta condición debe cumplirse necesariamente, por ejemplo, en la acción de celebrar un contrato, o en la comisión de algún delito porque, en caso contrario, la acción no podrá ser imputable. Pero, a pesar de que Cohen le otorga un lugar fundamental al pensamiento causal en la autodeterminación, rechaza el intelectualismo jurídico, que considera que el pensamiento causal es el elemento más importante de la acción.

Supongamos que alguien fuera imputado por haber accionado un aparato que produjo luego una explosión. Esta acusación tiene sentido solo si el imputado tenía un conocimiento claro de la relación causal que existe entre la presión de la mano sobre el aparato y el desencadenamiento de la explosión.

¹⁴“Diesen Zusammenhang der Aufgabe des Selbst mit der Aufgabe der Gesetzgebung in Bezug auf das einzelne Gesetz, und in Bezug auf die Entfaltung des Selbst in der einzelnen Handlung stellt die Selbstbestimmung dar. Sie führt die Freiheit vor die Wahl der Bestimmtheit. In der Bestimmtheit realisiert sich das Selbst“(*ErW*, 1907, p. 348).

Pero no es suficiente para imputarle a un sujeto una explosión por medio de un aparato, con invocar el hecho de que haya conocido la relación causal que existe entre la presión sobre el aparato y la explosión, sino que además tiene que haber decidido llevarla a cabo. Esto es independiente de que él mismo haya provocado la explosión, o se lo haya encargado a otra persona, o lo haya delegado en un dispositivo mecánico. En los tres casos, su intención unifica a la acción, integrando el conocimiento causal de los medios para lograr el fin propuesto con la toma de decisión y las acciones posteriores que culminan con el desencadenamiento final de la explosión (Cohen, 1907, pp. 354-355).

Pero la autodeterminación no es simplemente la condición de la acción individual, sino que, además, está referida necesariamente a los otros sujetos, toda vez que la acción legal supone la pluralidad de la comunidad estatal. Volviendo al ejemplo de la explosión, si el sujeto acciona el aparato con la finalidad de matar a otra persona, la conciencia de la víctima queda incluida de alguna manera en la conciencia del agente de la acción. La autodeterminación tiene lugar siempre en la esfera intersubjetiva que constituye la autoconciencia. Por eso agrega Cohen:

Tampoco se querrá discutir a nivel psicológico que, en la intención de esta autodeterminación, el hombre que se busca matar por medio de la explosión late junto con la propia conciencia; se oirá su respiración; se presentirá su grito de muerte.¹⁵

Este fragmento de Cohen pone en primer plano la cuestión de la responsabilidad que tiene el delincuente por el sufrimiento de la víctima. Pero la autorresponsabilidad que debe asumir todo agente frente a los demás cuando se autodetermina a la acción, nos conduce al tercer aspecto de la autonomía.

¹⁵ “Auch psychologisch wird man es nicht bestreiten wollen, dass in dem Vor-satze dieser Selbstbestimmung der durch die Explosion zu tötende Mensch in dem eigenen Bewusstsein mitpulsirt; man wird seinen Atem hören; seinen Todesschrei vorausvernehmen”(ErW, 1907, p. 356).

4. LA AUTONOMÍA COMO AUTORRESPONSABILIDAD (SELBSTVERANTWORTUNG)

La autodeterminación dejó abierta la cuestión de la autorresponsabilidad, es decir, de la atribución del sujeto a sí mismo de la autoría de la acción legal. No se trata entonces simplemente de que el sujeto sea el autor fáctico de la acción de la autolegislación, sino, además, de que pueda reconocerse a sí mismo como tal. La cuestión de la autorresponsabilidad tiene diversos aspectos, según se considere su dimensión afectiva o cognitiva. Cohen dirige sus críticas, en primer lugar, contra quienes intentan explicar solo en términos cognitivos aquellas situaciones en las que el agente se ve *imposibilitado de actuar*. Según esta posición, la causa de que el sujeto no pueda actuar reside en que ha deliberado durante demasiado tiempo antes de decidirse a llevar a cabo la acción y, por lo tanto, ha anulado la fuerza y el impulso espontáneo de la voluntad.

Contra esta hipótesis, Cohen argumenta que si la deliberación es demasiado rápida y precipitada, puede ocurrir que el sujeto no haya podido madurar su decisión y *también* se vea imposibilitado de actuar. Aunque una deliberación rápida no necesariamente obstaculiza la acción, que muchas veces surge de una intuición rápida y acertada del agente. Pero Cohen encuentra problemas también en la tesis fundamental del intelectualismo, que consiste en que el afecto no juega ningún rol en el desencadenamiento de la acción porque esta depende únicamente del conocimiento adecuado de las circunstancias que la rodean.

Es decir, el intelectualismo parte del supuesto de que una vez que el sujeto disponga del conocimiento causal pertinente para la acción, será inevitable que el afecto coopere para su realización. Cohen (1907, p. 359) argumenta contra el intelectualismo a partir de ejemplos en los que el afecto es demasiado débil para realizar el fin propuesto o tan fuerte que se desvía de los mandatos del pensamiento y sigue su propio camino. Sin embargo, el afecto suele cooperar con el pensamiento en la acción, salvo en excepciones.

Cohen considera que también es necesario despejar la objeción escéptica de que el pensamiento causal no sería el producto de la acción libre del sujeto, sino que más bien sería él mismo el resultado de alguna fuerza mecánica, que obliga al sujeto a desarrollar el conocimiento científico. Si esta objeción estuviera en lo cierto, entonces no podría explicarse la acción basándose en el concurso del pensamiento causal, porque él mismo no sería producto de la autodeterminación del sujeto.

Si la precisión, la exactitud y la claridad del pensamiento causal son solo una ilusión de la actividad propia, si fueran solo la obra de un reloj de música en nosotros, entonces las fundamentaciones que crea la lógica a fin de asegurar su cuerpo doctrinal, serían en los hechos solo intentos de esbozar y proyectar el fundamento objetivo incognoscible de su superestructura.¹⁶

Es decir, si el pensamiento causal no es producto de la acción libre del sujeto, pierden científicidad tanto la lógica cuanto la ética, porque en realidad lo que es puesto en cuestión es la ciencia misma como producto cultural. Cohen se apoya en los resultados de su investigación en la *LrE* para rechazar de plano el escepticismo. Apela fundamentalmente a la tesis de que todo conocimiento tiene su origen en la espontaneidad originaria del pensamiento. Una vez que ha quedado fuera de duda la libertad del pensamiento causal, Cohen decide dar otro paso más y preguntarse por las consecuencias que acarrea esta conclusión para la autodeterminación a la acción y, por lo tanto, para la autonomía como autorresponsabilidad.

Pero Cohen considera primero la cuestión de cómo debe formularse la pregunta acerca de la influencia de la libertad del pensamiento causal en la autodeterminación a la acción. En pri-

¹⁶ “Wenn die Genauigkeit, die Gründlichkeit und die Klarheit des kausalen Denkens nur eine Illusion selbsteigener Tätigkeit, wenn sie vielmehr nur das Werk einer Spieluhr in uns wäre, dann wären die Grundlegungen, welche die Logik sich ausdenkt, um ihr Lehrgebäude zu sichern, in der Tat nur subjektive Nachversuche, das unerkennbare objektive Fundament aus seinem Überbau heraus zu zeichnen und abzubilden“ (*ErW*, 1907, p. 360).

mer lugar, rechaza la formulación de la pregunta a partir de las acciones malas, es decir, de las acciones que transgreden la ley. La pregunta debe ser formulada de modo positivo porque debe investigarse el papel que juega la libertad del pensamiento en las acciones que dan lugar a la ley o que la ponen en cumplimiento. En realidad, la pregunta por la producción del mal es la pregunta por las excepciones a la ley, que no puede conducir nunca a la fundamentación de la legalidad jurídica y moral (*ErW*, 1907, p. 361).

De acuerdo con el análisis de Cohen, el pensamiento mítico ha tenido históricamente un interés especial en la explicación del origen del mal y ha contribuido mucho a desviar la correcta formulación del problema de la autorresponsabilidad. El pensamiento mítico es más propenso a las ideas conmovedoras que a la meditación serena de los grandes problemas teóricos. Por eso el pensamiento mítico no suele ser movilizado por el problema del bien, dado que el bien es lo natural, resulta del orden y el encañamiento armónico del cosmos y de las acciones humanas. El mal, en cambio, es la irrupción del caos en el ordenamiento armónico y coherente del bien, una ruptura de la legalidad que funda la cultura y la vida humana. El surgimiento del mal pone al pensamiento mítico frente a la difícil pregunta de cómo a partir de este ordenamiento originario puede proceder el desorden y la ilegalidad.

El pensamiento mítico griego encontró la respuesta en el concepto del destino trágico. Se trata de la idea de la culpa, pero no de la culpa del pecador como individuo, sino más bien de la culpa heredada de padres a hijos. Dicho con más precisión, es la culpa que reciben todos los seres humanos cuando nacen por el mero hecho de pertenecer al mismo género. La tragedia griega echó alguna luz sobre este concepto ciego de la culpa, en la medida en que permite al héroe liberarse de la culpa cuando enfrenta al destino con su propia virtud. El espectador, a su vez se libera también del miedo al destino por medio de la catarsis y accede a una

comprensión de la realidad en la que el individuo empieza poco a poco a dibujarse sobre el trasfondo del determinismo natural.

Cohen ve a la segunda ruptura con el pensamiento mítico en el surgimiento de la religión monoteísta. Los textos sagrados del judaísmo ya reconocían dos formas de mal: una, que no es responsabilidad del individuo, porque se trata de una culpa ontológica que causa inevitablemente el mal en el sujeto. Esta forma del mal moral es remediable solo por medio de las ofrendas a Dios en el templo. Junto a esta noción está la concepción de una forma del mal que es producto de la debilidad humana y, por lo tanto, debe ser juzgada por el juez en lo criminal. Se trata de un asunto puramente humano y está en manos del hombre el acabar con ella.

Puede verse que la religión recorre un camino inverso al de la poesía. La tragedia produce al individuo en el héroe, en el semidios; y ella produce y transfigura su culpa por medio de su sufrimiento heroico. En cambio, la religión produce al individuo en el alma humana y en sus pecados. Pero ella trae la redención en el conocimiento de la debilidad humana; la debilidad se convierte en el atributo de la moralidad humana.¹⁷

Pero recién con la aparición de la ciencia emerge en la historia humana la libertad del pensamiento, y se pone sobre el tapete la cuestión de la responsabilidad. En particular, es el derecho el que ha planteado con claridad científica este problema y ha liberado definitivamente al individuo de todo residuo de los conceptos míticos de la culpa y el destino. Dicho de otro modo, es el derecho el que puede plantear y tratar la pregunta por el rol del pensamiento en la autorresponsabilidad de un modo positivo y no ya negativo.

¹⁷ "Man sieht, der Religion geht den umgekehrten Weg von dem der Poesie. Die Tragödie erzeugt das Individuum im Helden, im Halbgott; und sie erzeugt und erklärt seine Schuld durch sein heroisches Leiden. Die Religion dagegen erzeugt das Individuum in der Menschenseele und in deren Sünde. Aber sie bringt die Erlösung in der Erkenntnis der Menschenschwäche; die Schwachheit wird das Attribut der menschlichen Sittlichkeit" (*ErW*, 1907, p. 366).

El derecho retrotrae toda la cuestión de la responsabilidad al concepto de imputación y, por su intermedio, al de autodeterminación.

La discusión en torno a los conceptos de *dolo* y *culpa* pone de relieve la complejidad de la acción legal y la interrelación del afecto y el conocimiento causal en la acción. Es decir, por un lado se trata de la cuestión relativa, a si el sujeto se propuso cometer el crimen de modo conciente y de si tenía un conocimiento claro de las circunstancias conducentes a la realización de este fin. Si el sujeto se ha propuesto la meta de cometer el crimen, se puede hablar de *dolo*. Si el agente persigue otro fin y el crimen ocurre contra sus previsiones, entonces se trata de la categoría legal de la *culpa*. También puede hablarse de *culpa* cuando el sujeto no tenía un conocimiento claro de las circunstancias y creía que el crimen no tendría éxito, si bien se había propuesto llevarlo a cabo. Si la acción tuvo lugar a pesar de las estimaciones previas del sujeto, se trata de un caso de *culpa conciente*.

El *dolo* conlleva una imputación plena del crimen al delincuente, puesto que integra las tres dimensiones características de la acción jurídica: la intencionalidad del acto, el conocimiento claro de los medios para llevarlo a cabo y, finalmente, la decisión y ejecución del mismo a causa de la fuerza motriz del afecto. Por eso Cohen se opuso al intelectualismo de Franz von Liszt, quien reduce la intencionalidad del criminal al conocimiento causal de las circunstancias del crimen, dejando afuera la dimensión afectiva. Según von Liszt, el juez entonces podría imputar al acusado sólo cuando ha podido comprobar que tenía una clara conciencia de los medios necesarios para realizar la acción.

Pero de este modo el derecho quedaría desconectado de la ética, y ya no tendría la finalidad de reformar moralmente al criminal e integrarlo de nuevo a la vida social y estatal (Cohen, 1907, p. 368). El crimen consistiría entonces en un mero error del pensamiento causal; por lo tanto, la ética se diluiría en la lógica. Cohen rechaza de plano la estrategia argumentativa del intelectualismo, ante todo porque atenta contra la ley fundamental de la verdad, que

exige la independencia y autonomía de los ámbitos de la lógica y la ética. De este modo, la acción moral sería idéntica a la acción de conocer la naturaleza, lo que choca contra las conclusiones de la investigación de Cohen en la *LrE*.

Pero el intelectualismo jurídico acarrea también otra consecuencia decisiva: niega la cualidad moral misma del ciudadano. Al quitar toda relevancia al afecto para la producción de la acción, el agente queda desposeído de voluntad y, en última instancia, de toda capacidad de decisión libre. Se convertiría en una “máquina de pensar” (*Denkmaschine*), lo que significa la negación misma de la autonomía (Cohen, 1907, p. 369).

Contra el punto de vista intelectualista, Cohen argumenta que la *culpa* tiene que ser pensada necesariamente como una forma de *dolo*. Dicho de otro modo, si el sujeto actuó a pesar de su ignorancia respecto de las consecuencias de la propia acción, su crimen debe ser catalogado como una forma de negligencia. La *culpa* es el resultado de una acción que debe ser explicada haciendo apelación no solo al pensamiento, es decir, a la ignorancia del agente, sino que debe incluir necesariamente también a la dimensión afectiva, es el motor de toda acción.

De todos modos, el criminal debe cargar con la responsabilidad tanto en el caso de que haya realizado una acción dolosa cuanto una culposa. La pregunta por la responsabilidad, es decir, la cuestión de si el sujeto puede reconocerse a sí mismo o no como el autor de sus acciones, atraviesa y fundamenta todos los ámbitos de la cultura humana en la medida en que la cultura es el producto de las acciones del hombre.

El veredicto del juez acerca de la culpabilidad del imputado no puede agotar todo el proceso de asunción de la propia responsabilidad, que debe recorrer el criminal mismo. La sentencia del Estado no puede reemplazar la imputación que cada criminal debe hacerse a sí mismo porque, en caso contrario, el concepto mismo de autonomía carecería de sentido. Si el ciudadano no se hiciera responsable de su transgresión de la ley, entonces no se habría au-

tolegislado y no habría participado en la actividad de la legislación parlamentaria por medio de sus representantes. La autoconciencia, como el sujeto de la voluntad común de los ciudadanos, implica necesariamente la identificación del autor y el destinatario de la ley. Por lo tanto, cada ciudadano queda sujeto a la misma ley que ha acordado. En este sentido, el contrato es la forma de toda relación legal y el fundamento del Estado.

De este modo, la ética puede liberarse del resabio mítico de la culpa y el pecado original gracias al concepto de autonomía. Por lo tanto, la categoría de la autorresponsabilidad permite el desprendimiento absoluto de la ética respecto de la religión. De allí Cohen concluye:

El sí mismo se carga con la conciencia de la culpa porque reconoce que en caso contrario debería renunciar a sí mismo. Él no puede recurrir a los medios para interpretar a su infracción como una equivocación y, en virtud de esta interpretación, liberarse de esta conciencia de culpa por medio de la ofrenda. No puede tampoco ser reconocida como purificación moral la liberación de la culpa por medio de la creencia en un Dios, que se ha ofrecido él mismo por mis pecados. Sólo puedo buscar y querer encontrar mi salvación en el juicio del conocimiento moral. Y no puedo dispensarme de este juicio del conocimiento moral por ningún medio del cielo o el infierno. En caso contrario, perdería mi punto medio y mi peso moral.¹⁸

Las teorías deterministas, que entienden a la criminalidad como una forma de enfermedad psicológica, son en realidad otra

¹⁸ “Das Selbst belastet sich mit dem Bewusstsein der Schuld, weil es erkennt, dass es sonst sich aufgeben müsste. Es kann nicht mehr zu dem Mittel greifen, sein Vergehen als ein Versehen zu deuten, und durch das Opfer auf Grund dieser Deutung von diesem Schuldbewusstsein sich zu befreien. Es kann auch nicht als sittliche Reinigung anerkannt werden, durch den Glauben an einen Gott, der sich selbst für meine Sünde geopfert habe, meine Erlösung von der Schuld zu erlangen. Nur im Urteil der sittlichen Erkenntnis kann ich mein Heil suchen und finden wollen. Und dieses Urteil der sittlichen Erkenntnis darf ich durch kein Mittel des Himmels oder der Hölle mich entheben lassen. Ich würde sonst meinen Mittelpunkt verlieren und mein sittliches Gewicht“ (*ErW*, 1907, pp. 370-371).

forma más de intelectualismo. El criminal, sin embargo, no debe abandonar la autorresponsabilidad bajo el pretexto de que ha cometido el crimen por causas que están fuera de su control: esto significaría el abandono de su humanidad. Más aún, la aceptación de esta forma de determinismo atenta contra el concepto mismo de Estado y de autolegislación, como ya se dijo más arriba. Por lo tanto, se trata en última instancia de una forma de suicidio moral. Este es el sentido de las afirmaciones siguientes de Cohen:

Y cuando la culpa se vuelve una ilusión, no ocurre menos con la virtud; porque el enfermo seguramente puede hacer el esfuerzo que es necesario para el trabajo de lentejuelas de la virtud; tal como puede medirse con hombres normales en el juego de la sagacidad y la gracia.¹⁹

Pero el juez no debe ni puede entrar en el santuario de la conciencia moral del criminal, sino que más bien debe limitarse a emitir un juicio sobre la autoría objetiva del crimen. La autorresponsabilidad queda en manos del criminal, de su autoconocimiento y sus deseos de superación. Se trata de la propiedad más íntima del ciudadano, que no puede nunca serle arrebatada por nadie en un Estado democrático de derecho. Cohen pone entonces al individuo en primer plano, tanto en la autonomía cuanto en autodeterminación, cuanto como en autorresponsabilidad.

5. LA AUTONOMÍA COMO AUTOCONSERVACIÓN (*SELBSTERHALTUNG*)

El problema de la autoconservación es el último momento de un proceso que comienza con el sujeto abstracto que tiene sólo la competencia de autolegislar, y que poco a poco se va concretizando e individualizando hasta ser capaz de identificarse con la acción que

¹⁹“Und wenn der Schuld zur Illusion wird, so wird es nicht minder auch die Tugend; denn der Kranke kann sich sicherlich auch den Karftaufwand leisten, der zu dem Flitterwerk der Tugend nötig ist; wie er sich auch in den Spielen des Scharfsinns und des Witzes mit manchem normalen Menschen messen kann” (*ErW*, 1907, p. 372).

ha realizado. Pero, a pesar de que el sujeto autorresponsable tiene un sentido de la identidad personal y capacidad de identificarse con las leyes y cumplirlas, o de asumir sus transgresiones, no es todavía un individuo de carne y hueso.

Dicho de otro modo, para que el sujeto pueda actuar a partir de sus propias decisiones y, por lo tanto, hacerse cargo de ellas, debe tener necesariamente un cuerpo. El sujeto podrá realizar su autonomía solo en la medida en que simultáneamente lleve a cabo una serie de acciones para mantenerse en la existencia, tales como alimentarse o hidratarse. De allí deriva Cohen la exigencia de la autoconservación. Sin embargo, su argumentación es más compleja, porque está íntimamente entrelazada con los resultados obtenidos en su investigación sobre la autorresponsabilidad. Veamos cómo procede Cohen en su demostración de la dimensión moral de la corporalidad.

Cohen trata la cuestión de la autonomía como autoconservación a partir de la respuesta a una objeción que puede surgir frente al concepto de autorresponsabilidad. Este argumento parte del análisis del proceso de individualización, que le permite al sujeto atribuirse a sí mismo el crimen y, finalmente, decida resocializarse. La objeción plantea que este proceso de individualización estaría en contradicción con la universalidad de la autoconciencia, a la que debe servir la autorresponsabilidad. Es decir, dado que la autorresponsabilidad debe descansar en el conocimiento de sí mismo y exige la reflexión del criminal sobre los motivos de su acción, llevaría al abandono de la perspectiva de la intersubjetividad e implicaría una recaída en la perspectiva individualista, que Cohen (1907, p. 373) intentó superar en su teoría del derecho estatal.

Por el contrario, a pesar de que la sentencia del juez no puede suplantar a la autorreflexión del individuo, tiene un aspecto objetivo e insoslayable desde el punto de vista legal, que es el de la condena y la determinación de la pena. La necesidad de establecer un castigo para el criminal es una refutación clara del intelectualismo porque supone que el crimen es algo más que un mero error

del pensamiento. Si el crimen fuera el resultado de un mero error cognitivo, sería suficiente entonces con una compensación por los daños y perjuicios objetivos que resultaron de la acción delictiva. Sin embargo, la ley prevé una serie de normas que apuntan a la transformación y modelación del carácter y de la constelación de valores que orientan la acción del sujeto.

Es decir, la sentencia supone una relación lógica entre el concepto del crimen y el de la pena, porque ambos están tipificados y definidos en el *Código Penal*. Toda vez que el derecho solo puede ser comprendido bajo la forma del contrato, debe contener necesariamente también el momento de la reparación o del resarcimiento, para la eventualidad de que uno de los contrayentes no haya cumplido con las normas contraídas. Con otras palabras:

Su culpa legal es su culpabilidad, que él no sólo debe sentir, sino también reparar. El juicio del juez sobre el hecho objetivo de un crimen es, de acuerdo con esto, al mismo tiempo un juicio sobre el criminal, gracias a la necesidad lógica de la restricción deducida. Y este juicio sobre el criminal se convierte, en virtud de la necesidad lógica, en un juicio sobre su culpabilidad; este es su pena.²⁰

La determinación de la pena es el resultado de la aplicación del silogismo deductivo por parte del juez, quien interpreta la ley y establece su vigencia para el caso particular. Pero la ley es la expresión de la voluntad pura y la autoconciencia. Por lo tanto, el concepto de la pena pone en relación íntima al sujeto individual de la acción con la comunidad de los co-legisladores. Es decir, que el concepto de la pena hace posible la relación objetiva que existe entre la autorresponsabilidad del individuo y la universalidad de la autoconciencia. Esta conclusión arroja luz sobre otro error, que

²⁰ "Seine juristische Schuld ist seine Schuldigkeit, die er nicht allein zu fühlen, sondern einzurichten hat. Das Urteil des Richters über den Tatbestand eines Verbrechens ist demnach kraft logischer Notwendigkeit in der gezogenen Einschränkung zugleich ein Urteil über den Verbrecher. Und dieses Urteil über den Verbrecher wird daher kraft logischer Notwendigkeit zu einem Urteil über seine Schuldigkeit; diese ist seine Strafe" (*ErW*, 1907, p. 374).

consiste en separar a la pena de la culpa en el sentido moral, y rechazar a esta última del ámbito del derecho. Esta es la concepción de la responsabilidad propia de quienes piensan al derecho como una mera técnica y lo desvinculan de la ética. Contra la reducción de la responsabilidad al cumplimiento exterior de la pena, Cohen exige que el criminal restaure su relación con la comunidad legal, a fin de que pueda volver a ser un co-legislador en el Estado.

Sin embargo, esto es posible solo una vez que haya cumplido con la pena objetiva que se le ha fijado.

La pena lo eleva sobre la culpa. La culpa le da solo el medio de liberación de la penitencia. Pero está la pregunta de si la penitencia en sentido moral puede liberarlo de la culpa. Probablemente su arrepentimiento se vuelva tan amargo que él permanezca fijado a la autoacusación, la compunción, la desesperación. Debemos dejar aquí fuera de consideración a otros pensamientos, tales como los de la religión, que podrían proporcionar un complemento a la penitencia, porque se trata solo de la autoconciencia con base en la autolegislación y sus desarrollos.²¹

Como sostiene Cohen en este fragmento, el concepto de pena, como determinación objetiva de la compensación que el criminal debe pagar por el daño producido, consume la liberación de la ética respecto de la religión porque supera al concepto de la penitencia como la expiación por los pecados y a la idea consiguiente de purificación moral.

Hay quienes afirman que el criminal, una vez sentenciado, dejaría de ser un ciudadano, y se convertiría de nuevo en un co-legislador solo una vez cumplida su pena. Pero esta afirmación es

²¹ “Die Strafe hebt ihn dann sogleich über die Schuld hinaus. Die Schuld gibt ihm nur das Befreiungsmittel der Busse. Aber es ist die Frage, ob die Busse im ethischen Sinne ihn von der Schuld zu befreien vermag. Vielleicht wird seine Reue so bitter, dass er in der Selbstanklage, in der Zerknirschung, in der Verzweiflung hängen bleibt. Andere Gedanken, etwa die der Religion, die ihm eine Ergänzung der Busse verschaffen möchten, müssen hier ausser Betracht bleiben, wo es sich nur um das Selbstbewusstsein auf dem Grunde der Selbstgesetzgebung und ihrer Entwicklungen handelt“ (*ErW*, 1907, p. 377).

incorrecta porque, en la medida en que el criminal acepta sobre sí la pena y la cumple, se encuentra en continuidad con su actividad previa de legislación y promulgación de la ley. Este es el sentido de las siguientes palabras de Cohen:

Cuando luego de la expiación puede lograrse la restitución de un hombre íntegro, allí debe dominar el presupuesto de que este resultado no aparece luego de la expiación conseguida, sino que ya se establece durante la expiación y con la toma de posesión de la pena.²²

La legislación solo tiene sentido si el autor de la ley es el mismo sujeto que luego se somete a ella, lo que implica el cumplimiento de las sanciones que ha consentido de antemano para los casos de desviación de la ley. En el caso del delito de hurto, la compensación que debe garantizar la pena puede ser determinada de muchas maneras. Sin embargo, el asesinato presenta el problema insalvable de que no hay compensación posible para quien ha perdido la vida por culpa del criminal. Para resolver este problema, Cohen debe, en primer lugar, considerar la legitimidad de la pena de muerte como compensación proporcional al delito de homicidio.

En este caso, parecería razonable la sanción con la pena de muerte porque quien ha destruido intencionalmente a otro ciudadano no puede pensarse de ninguna manera como un posible cooperador y co-legislador en el Estado. Por lo tanto, no tendría ningún sentido la aplicación de una pena con el objetivo de devolver al criminal al ejercicio pleno de la ciudadanía. Sin embargo, la gravedad de la pena de muerte exigiría que el juez pueda emitir un juicio exhaustivo e infalible acerca de las intenciones del criminal. Pero sólo el criminal puede saber si efectivamente ha querido matar o no, porque únicamente él tiene acceso a su conciencia moral.

²² "Wenn nun aber nach der Abbüßung die Restitution zu einem integren Menschen erfolgen kann, so muss dabei die Voraussetzung obwalten, dass diese Wirkung nicht erst nach erfolgter Abbüßung eintritt, sondern während der Abbüßung und mit dem Antritt der Strafe bereits einsetzt" (*ErW*, 1907, p. 378).

Por lo tanto, la aplicación de la pena capital significaría en la práctica la extralimitación de las atribuciones del juez. Dada la imposibilidad de dictaminar concluyentemente sobre la culpa del delincuente, implicaría también la instauración del derecho de la venganza o de la compensación simétrica de un asesinato con otro. La única alternativa que quedaría para poder aplicar la pena correspondiente a este delito, sin violar la autorresponsabilidad del criminal, es dejar en sus manos la decisión de suicidarse en el caso de que el delincuente mismo considere que tuvo la intención firme y clara de cometer el homicidio. Pero puede verse claramente lo absurdo de una tal pena y, por lo tanto, su inaplicabilidad (Cohen, 1907, p. 380).

Cohen esgrime aun un argumento adicional para rechazar la pena de muerte, que surge de la fundamentación misma de su teoría. El Estado consiste en la realización de la tarea de la autoconciencia moral, lo que no es posible si todas las voluntades individuales de los ciudadanos no participan en la constitución de la voluntad común de la ley. Se trata entonces de la tarea de la legislación, que nunca debe darse por concluida, porque constituye la esencia misma del Estado como persona jurídica. Es una tarea infinita, porque siempre está abierta al futuro. Pero si la pena de muerte se aplicara sobre cualquier ciudadano, entonces su voluntad particular dejaría de participar en la tarea de la autoconciencia, lo que contradice el concepto mismo del Estado.

Por otro lado, en la medida en que la tarea es infinita, nunca se puede dar a un ciudadano por perdido o etiquetarlo como un ciudadano ejemplar, ya que la ciudadanía es una tarea que se construye día a día. Es decir:

La tarea no puede nunca lograr su solución adecuada; pero tampoco puede ser arrancada del corazón de un hombre. De allí se sigue que, como ningún hombre es bueno, tampoco ningún hombre es malo.²³

²³ “Die Aufgabe kann niemals zur adäquaten Lösung kommen; aber sie kann auch niemals aus dem Herzen eines Menschen herausgerissen werden. Daraus folgt;

Por lo tanto, debe renunciarse a pronunciar cualquier tipo de juicio moral definitivo sobre los ciudadanos, lo que deja sin fundamento la aplicación de la pena de muerte. La autonomía como autorresponsabilidad no puede realizarse sin el cuidado por la autoconservación porque si el ciudadano muere, desaparecen con ello todas las condiciones para la realización de la autoconciencia. De allí que Cohen afirme de modo concluyente:

La autoconservación tiene como supuesto indeleble ante todo al individuo natural [...]. Con el alma del ser humano no puede comenzarse legalmente nada, ni conseguir nada, cuando ella es el alma del hombre asesinado. El alma puede tener un sentido ético, desde el punto de vista legal, solo como el alma de un hombre vivo.²⁴

La objeción religiosa a favor de la pena de muerte, que sostiene que la existencia más allá de la muerte permite al individuo continuar con su progreso moral, no tiene sustento alguno en la teoría de Cohen porque la ética no puede realizarse fuera del Estado. Por lo tanto, la autoconservación es la forma fundamental de la autonomía, como condición *sine qua non* del progreso moral. Pero, dado que la ética es una forma central de la conciencia cultural, y la cultura es el producto de la acción humana, la autoconservación es en realidad la condición y el supuesto básico de la cultura humana. Por eso Cohen afirma:

La autoconservación, este es el A y el O. El aseguramiento de la cultura, es decir, la elevación de la cultura tiene como supuesto imprescindible a la autoconservación realizada sin excepciones.²⁵

dass, wie kein Mensch gut ist, auch kein Mensch böse ist“ (*ErW*, 1907, p. 381).

²⁴ “Die Selbsterhaltung hat aber, wie das Selbst überhaupt, das natürliche Individuum zur unauslöschlichen Voraussetzung. Mit der Seele des Menschen ist rechtlich nichts anzufangen, und nichts auszurichten, wenn sie die des getöteten Menschen ist. Die Seele kann einen ethischen Sinn rechtlich nur haben, als die Seele des lebendigen Menschen.“ (*ErW*, 1907, p. 382).

²⁵ “Selbsterhaltung, das ist das A und das O. Die Sicherung der Kultur, das ist die Erhöhung der Kultur, sie hat zur unerlässlichen Voraussetzung die ausnahmslos durchgeführte Selbsterhaltung“ (*ErW*, 1907, p. 387).

De este modo Cohen concluye que la existencia de los ciudadanos debe ser preservada celosamente por el Estado democrático de derecho para garantizar su universalidad moral. Cohen da respuesta a lo que considera como el problema fundamental de la ética, esto es la correlación entre el individuo y la universalidad. Esta es posible solo cuando cada ciudadano, sin excepciones, puede participar en la elaboración de la ley. Si cada ciudadano es el autor de la ley, entonces la ley se aplicará del mismo modo para todos. Si la universalidad de la ley se realiza en la autoconciencia del Estado, el otro término de la relación, es decir, el individuo, existe cuando se garantizan las condiciones de la autonomía. Por lo tanto, el individuo puede relacionarse con la universalidad solo cuando su existencia corporal es un asunto de Estado.

Eggert Winter ha objetado el proceder argumentativo de Cohen que se ha seguido hasta aquí. En especial ha cuestionado el intento de Cohen de integrar los planos de la individualidad y la universalidad en su concepto complejo de autonomía, como se ve en la siguiente sección.

6. LA CRÍTICA DE EGGERT WINTER A LA TEORÍA DE LA AUTONOMÍA MORAL DE LA ErW

Eggert Winter ha intentado mostrar que el concepto de autonomía de Cohen es inconsistente con su teoría de la autoconciencia. La razón de ello reside, según Winter, en que Cohen retoma en su teoría de la autonomía el punto de vista del sujeto en su individualidad, lo que entra en tensión con el punto de vista de la universalidad, propio de la autoconciencia. Winter considera que este error es evidente en el tratamiento del problema de la autodeterminación, donde ya no se trata de la producción de la ley particular, sino de cualquier acción como un fenómeno real.

Cohen somete a crítica al concepto metafísico de la libertad, es decir, que cuestiona la idea del origen absoluto de la acción en las facultades del sujeto individual, y propone en su lugar el de

autonomía como la producción de la ley. Sin embargo, argumenta Winter (1980), Cohen no explica la autodeterminación a partir de la acción de la legislación, sino más bien de la intencionalidad como fenómeno psicológico del agente. De este modo, Cohen confunde a la persona moral con el individuo natural, de manera tal que ya no sería posible establecer de qué modo aquella ejerce una influencia sobre este último.

De acuerdo con Winter, Cohen se saldría del punto de vista moral e ingresaría inesperadamente en el de las determinaciones científico-naturales y empíricas porque simplemente se limitaría a explicar y describir cómo es que la acción particular tiene lugar. Pero este es un salto ilegítimo de la ética a la lógica que va contra la ley fundamental de la verdad, que es el eje del sistema de Cohen y prescribe el respeto por la autonomía de los ámbitos de la filosofía teórica y la práctica. Por otro lado, Cohen explica la libertad del agente con base en su capacidad para el conocimiento científico o pensamiento causal, lo que, desde el punto de vista de Winter, tendría poco que ver con la determinación a la acción de la legislación.

Winter (1980, p. 410) señala un problema análogo en la investigación de Cohen sobre la autorresponsabilidad. Winter considera que en vez de analizar los supuestos normativos de la acción de legislar, Cohen se adentraría en investigaciones fenomenológicas acerca del surgimiento del sentimiento de culpa como resultado del autoc conocimiento del criminal. Dicho de otro modo, Winter afirma que Cohen se mantiene en el plano de la introspección fenomenológica, donde concibe a la autorresponsabilidad como dada de antemano en el sujeto concreto. Por lo tanto, Winter (1980, p. 424) considera que Cohen se habría alejado de su ética jurídica y se acercaría a una ética fenomenológica del tipo de la de Max Scheler.

Al final de esta investigación sobre el concepto de autonomía estamos en condiciones de refutar la tesis de Winter, ya que ha quedado claro que Cohen no fundamenta el concepto de autonomía en ninguna teoría del individuo que sea independiente de la idea

de autoconciencia del Estado. Por el contrario, Cohen deriva los diferentes momentos de la autonomía de las condiciones que debe cumplir la acción de la legislación en el Estado para realizar la autoconciencia. Como ya se dijo, en primer lugar debe tratarse de una forma de autolegislación porque, en caso contrario, el individuo no entraría en relación con la universalidad de la autoconciencia y no tendría sentido la teoría moral de la *ErW*. En segundo lugar, la autolegislación es siempre la producción concreta de tal o cual ley, lo que supone la capacidad del individuo para autodeterminarse.

Pero la autodeterminación no tiene sentido si el individuo no puede hacerse cargo de las consecuencias de la promulgación de la ley, lo que constituye el momento de la autorresponsabilidad. Por otro lado, la cuarta dimensión del concepto de autonomía, que tiene que ver con la autoconservación del individuo, es la última condición de la autolegislación y la participación en la tarea de la autoconciencia. Por lo tanto, no es necesario apelar a ninguna fenomenología de la conciencia individual, o a ninguna teoría psicológica, como sugiere Winter, para explicar el concepto de autonomía moral.

REFERENCIAS

- Alexy, R. Meyer, L. Paulson, S., Sprenger, G., (Eds.). (2002). *Neukantianismus und Rechtsphilosophie. Mit einer Einleitung von Stanley Paulson*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Cassirer, E. (1912). Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, *Kant-Studien*, 17, 252-273.
- Cohen, H., (1907), *Ethik des reinen Willens*. Hildesheim-Zurich-Nueva York. Nachdruck der 2.
- Görland, A. (1912). Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus, *Kant-Studien*, 17, 222-251.
- Kant, I. (1797). *Die Metaphysik der Sitten*. Cito por la edición de la Academia de Berlín, a cargo de Paul Natorp.
- Köhnke, K.Ch. (1986). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Meyer, T. (1993). Eine unzeitgemäße Intervention, die an der Zeit war. Hermann Cohens neukantianischer Sozialismus und die sozialdemokratische Ideologie im Kaiserreich. En R. Brandt & F. Orlik, (Eds.), *Philosophisches Denken - Politisches Wirken. Hermann Cohens Kolloquium Marburg 1992* (pp. 257-269). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.
- Müller, C. (1994). *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Natorp, P. (1912). Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, XVII, pp. 193-221.
- Natorp, P. (1918). Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems, Berlin, Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 21. En H. Holzhey (Ed.), *Auslegungen. Band 4. Hermann Cohen* (pp. 75-103). Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang.
- Schmid, P. (1993). *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sieg, U. (1994). *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wiley, T. (1978). *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*. Detroit: Wayne State University Press.
- Winter, E. (1980). *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin: Duncker & Humblot.